



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Meontologia Parmenidesa i ontologia Fileba

Author: Bogdan Dembiński

Citation style: Dembiński Bogdan. (2000). Meontologia Parmenidesa i ontologia Fileba. W: B. Dembiński (red.), "W kręgu filozofii klasycznej" (S. 57-83). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Meontologia *Parmenidesa* i ontologia *Fileba*

Przedmiotem analiz w prezentowanym tekście będzie próba ukazania relacji zachodzących między rozstrzygnięciami, jakich dokonał Platon w dialogu *Parmenides*, a ustaleniami przyjętymi w dialogu *Fileb*. Zasadniczo zaś chodzić będzie o rozważenie związku między meontologią *Parmenidesa* i ontologią *Fileba*. W tym celu zaproponowano rozważenie tezy, że refleksja filozoficzna, ukazana w *Parmenidesie* i związana z analizą statusu Jedna w jego odniesieniu (czy też jego braku) do bycia, stanowi warunek możliwości określenia statusu i struktury zjawisk analizowanych w dialogu *Fileb*. W obrębie tej problematyki istotna okaże się również kwestia w miarę precyzyjnego określenia statusu idei, niezależna od przekonania o niemożliwości uzyskania rozstrzygnięcia ostatecznego (nie uczynił tego sam Platon). Chodzi raczej o to, aby wydobyć z przekazu Platońskiego ten zespół określeń i charakterystyk, który pozwoliłby dotrzeć do podstawowych intuicji, jakie wiązał Platon z pojmowaniem pryncypium Jedna, idei i struktur zjawiskowych oraz zachodzących między nimi relacji.

W tradycji antycznej (redakcja Trasyllosa)¹ dialog *Parmenides* nosił znamienity podtytuł: *O ideach* (περὶ ἰδεῶν λογικῶς). Dialog ma charakter intelektualnego ćwiczenia, które — zdaniem Platona — należy przeprowadzić celem określenia warunków budowania ontologii. Ponieważ w przypadku Platona ontologia związana jest z teorią idei, to można stwierdzić, że przedmiotem namysłu w *Parmenidesie* uczynił Platon problem warunków

¹ O redakcji Trasyllosa, będącej próbą uporządkowania spuścizny Platona, informuje nas Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis. Warszawa 1984, III 57—61. Omawiając trzecią tetralogię, powiada, iż tworzą ją: *Parmenides*, czyli *O ideach*, dialog logiczny, następnie *Uczta*, czyli *o dobru*, dialog etyczny, wreszcie *Fajdros*, czyli *O miłości*, dialog etyczny. W poświęconej analizie dialogu *Parmenides* rozprawie, powiada S. Blandzi że: „[...] podtytuły Platońskich dialogów, pomijane niestety w najnowszych wydaniach, są ważne. Dookreślają bowiem temat danego dialogu. Istnieją pewne poświadczenia, iż w starożytności uważano podtytuł za właściwy tytuł dialogu i — jak sugeruje Tigerstedt — trójczłonowość określenia dialogów sięga najprawdopodobniej tradycji Starej Akademii.” *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992, s. 4.

zbudowania teorii idei. Dlatego również stwierdzić można, że pytanie zasadnicze, organizujące rozważania w dialogu, brzmi następująco: Jakie są najogólniejsze warunki możliwości przyjęcia koncepcji idei postulowanej w dialogach poprzedzających *Parmenidesa*, takich chociażby jak: *Uczta*, *Fedon*, *Fajdros* czy *Państwo*?²

Przyjmując, że w swojej teorii określał Platon ideę jako właściwy i jedyny byt (ὅν)³, można uznać, iż dyskutowanie warunków możliwości bycia idei odnosić musi do „obszaru”, który sam usytuowany jest ponad wszelką bytowością⁴. Jako taki, jest ów „obszar” swoistym nie-bytem. Jeżeli zatem ontologię wiązać z pojęciem bytu, to „obszar” nie-bytu wolno nam określić mianem meontologii (μη ὅν). Meontologia stanowiłaby tedy nazwanie teorii, w której świetle możliwe jest dyskutowanie o bycie w perspektywie tego, co byt ten warunkuje.

Pierwsza i zasadnicza kwestia w podejściu do nauki o ideach, jaką prezentuje Platon w dialogach poprzedzających *Parmenidesa*, daje się sprowadzić do następującego pytania: Jak jest do pomyślenia relacja, która zachodzi między ideą a tym, w czym ona uczestniczy? Jak w tym, co „samo w sobie”, wieczne, tożsame z sobą i jedno, uczestniczyć może i uczestniczy to, co — jak powiada Platon — jawi się jako inne (τὰ ἄλλα), będące wielością (των πολλων)?⁵ Należy również zapytać: Jak to, co będące wielością, może uczestniczyć i uczestniczy w jednej idei bądź wielu tożsamych z sobą i znamionujących się jednością ideach?

Dyskutant Sokratesa — Parmenides wskazuje od razu na liczne trudności pojawiające się w tak sformułowanym zagadnieniu. Stawia pytanie: Skoro to, co uczestniczy, uczestniczy zawsze w jednej postaci (idei), to czy

² Zagadnienie chronologii dialogów Platona stanowi oddzielne zagadnienie w kwestii Platonskiej. Odwołując się do opinii uznanych komentatorów, można jednak przyjąć najogólniejszy sposób ich podziału na dialogi okresu wczesnego, środkowego i późnego. Jeśli założyć taką możliwość, zasadne wydaje się zaliczenie dialogów, w których prezentowane są zasadnicze zręby teorii idei, do dialogów poprzedzających *Parmenidesa*. Propozycję swoją opieram na ustaleniach dokonanych w pracy K. Bormanna: *Platon*. Freiburg—München 1987, s. 12—16. Problem ten omawiają w swoich pracach: J. Gajda: *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993, s. 7—17; K. Leśniak: *Platon*. Warszawa 1993, s. 19—24; W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 11—26.

³ Platon posługuje się w tym przypadku takimi określeniami, jak: „pierwszy i wieczny byt” (πρῶτον μὲν αἰὲν ὅν), czy też „sam w sobie i z sobą jeden wieczny byt” (αὐτό καὶ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰὲν ὅν). Zob. Platon: *Uczta*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1957, 211b.

⁴ Platon wskazuje w *Państwie* (509b) na istnienie obszaru ponadbytowego, który charakteryzuje specyficzny sposób bycia. Jest on określany mianem obszaru sytuującego się ponad wszelkim byciem, również zatem ponad ideami. Powiada Platon: „[...] Dobro nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim, czymś pierwszym i przewyższającym wszystko” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπε κείνα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπέρχοντος). Platon: *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1948.

⁵ Platon: *Parmenides*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1961, 130b—131a.

uczestniczy w całej postaci, czy tylko w jakiejś jej części? Jeżeli wybrać pierwszą możliwość, okazuje się, że postać, która jest zawsze jedna i ta sama (ἐν ᾧ αὐτὸν καὶ ταὐτόν), tkwi jako całość w każdym z uczestniczących, oddzielając się w ten sposób sama od siebie (αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς), co zaprzecza ostatecznie jej tożsamości. Jeżeli wybrać drugą możliwość, to należy uznać, że postać dzieli się na części, wskutek czego znosi samą siebie jako jedną.

Przewycięzenie ujawnionych trudności dostrzega Sokrates w propozycji umieszczenia idei w porządku myślenia (wewnątrz ludzkiej duszy). Niestety, również tę propozycję poddaje Parmenides krytyce, twierdząc, że przyjęcie idei jako bytów myślących sprawia, że w konsekwencji należałoby uznać wszystko to, co uczestniczy w ideach, za byty myślne. Trzeba by nadto przyjąć, że każda myśl, będąc tylko myślą (nie odniesioną do niczego poza nią samą), byłaby w rezultacie myślą o niczym, tzn. o nie będącym. To zaś przeczyłoby zasadniczej tezie głoszonej przez Parmenidesa z Elei i uznawanej przez Platona, że myśl zawsze i z konieczności jest myślą o czymś będącym (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)⁶.

W tej sytuacji Sokrates przedstawia jedno jeszcze rozwiązanie. Proponuje mianowicie uznanie idei za swoisty pierwowzór (παρὰδείγμα) czy też prawzór, który organizuje i określa obszar tego, w czym uczestniczy wedle zasady podobieństwa. Również z tą koncepcją rozprawia się natychmiast Parmenides. Jeżeli bowiem przyjąć podobieństwo między jakimś „obiektem” z obszaru wielości i ideą rozumianą jako pierwowzór, to konsekwentnie przyjąć należy również jakąś jeszcze dodatkową (trzecią) ideę, która byłaby wspólna temu „obiekтови” i pierwowzorowi. Jest to zatem postępowanie, w którym z jednej strony próbuje się poznawać to, co stanowi wielość, a z drugiej (osobno) — idee jako pierwowzory, po czym jeszcze porównuje się je wedle podobieństwa, w wyniku czego pojawia się nieskończony regres w wyjaśnianiu samej tej relacji. Arystoteles określa tę aporię mianem „argumentu trzeciego człowieka”⁷.

Ujawniona aporetyczność zmusza Sokratesa do rewizji dotychczasowych poglądów i stwierdzenia, że „inne (τὰ ἄλλα) uczestniczą w postaciach

⁶ Parmenides z Elei: *Klemens Aleksandryjski*, Strom. VI 23,3; Plotyn: *Enneady*, V 1,8 (DK 28 B3). Uznanie tego stanowiska Parmenidesa z Elei wyraża Platon w dialogu *Sofista* (258ce), twierdząc, że nie zamierza go zmieniać.

⁷ Można przytoczyć następujący przykład: w przypadku człowieka i idei człowieka jako pierwowzoru należałoby uznać ideę człowieczeństwa za wspólną konkretnym ludziom i idei człowieka. Uczestnictwo bowiem w tej wspólnej idei decydowałoby o podobieństwie jednostkowego człowieka do idei człowieka. Z kolei idea człowieczeństwa dla swojego określenia wymagałaby odniesienia do jeszcze wyższej idei jako wspólnej, generując nieskończony regres. Był to zapewne argument, którym posługiwano się najczęściej, krytykując platońską koncepcję filozofii. Zob. Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983, I, 991a. Zob. również G. Vlastos: *The Third Man Argument in the „Parmenides”*. In: *Studies in Plato's Metaphysics*. Ed. R. E. Allen. London 1965, s. 231—263.

nie swoim do nich podobieństwem, tylko **trzeba szukać czegoś innego, czym uczestniczą** [podkr. — B. D.]”⁸. Ważne staje się w tym momencie dostrzeżenie faktu, że aporetyczność ujawniona w powyższych analizach związana jest przede wszystkim z problematyką określonego sposobu rozumienia „uczestnictwa”. Kiedy bowiem rozpartujemy zagadnienie właściwego odniesienia między ideą a tym, w czym ona uczestniczy, czy też tym, co uczestniczy w niej, to w zasadzie pytamy o istotę tego, co czyni odniesienie to możliwym. Pytamy o istotę samego uczestnictwa.

Analizując przekaz Platowski, można przyjąć, że uznawał on dwie zasadnicze postacie przejawiania się uczestnictwa: obecność (παρουσία) i naśladownictwo (μίμησις). To, czy będziemy mieli do czynienia z obecnością, czy z naśladownictwem, zależy od kierunku analiz, jakie prowadzone są w obrębie tej relacji. Jeżeli rozważana będzie relacja idei do uczestniczącego, którego punktem wyjścia uczynimy ideę, a punktem dojścia — uczestniczące, to możemy mówić o relacji uczestnictwa w modusie obecności. Jeżeli natomiast punktem wyjścia uczynimy uczestniczące, natomiast punktem dojścia ideę, to możemy mówić o relacji naśladownictwa. W tym też sensie obecność i naśladownictwo prezentują się jako postacie wyrażania się samego uczestnictwa⁹.

W stosunku do tak pojętego uczestnictwa stawia Platon pytanie o najogólniejsze warunki, które sprawiają, że jest ono w ogóle możliwe. Pytanie to wydaje się zgodne z założeniem przedstawionym w początkowych partiach dialogu, w których zakłada się konieczność poszukiwania ostatecznych uzasadnień, warunkujących możliwość przyjęcia nauki o ideach¹⁰. Temu właśnie zagadnieniu poświęci Platon dalszą uwagę. Zauważyć trzeba przede wszystkim, że postulowane przez Sokratesa idee charakteryzuje szczególna jedność i tożsamość (każda idea jest jedna i tożsama z sobą). W przeciwieństwie do samych idei, to, w czym one uczestniczą (czy też to, co uczestniczy w ideach), znamionuje wielość i zróżnicowanie. W tej sytuacji rozważenie problemu uczestnictwa w horyzoncie jego modusów (obecności i naśladownictwa) domagać się będzie uprzedniego rozstrzygnięcia problemu relacji, jaka zachodzi między jednością a wielością oraz między tożsamością i zróżnicowaniem. Platon zdaje się dostrzegać, że aporetyczność dostrzegalna w odniesieniu do nauki o ideach, którą prezentuje Sokrates w części pierwszej dialogu, związana jest zasadniczo z brakiem precyzyjnego określenia

⁸ Platon: *Parmenides...*, s. 133a.

⁹ „In the *Parmenides* Plato expressly distinguishes the two views. He there brings the objection of the »third man« against the view that the Idea is immanent in particulars, and then against the view that it is a pattern which they imitate. But even there the distinction is not quite clear-cut, since he describes »imitation« not as an alternative to »participation«, but as one way in which »participation« may be interpreted;” D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 230—231.

¹⁰ Zob. Platon: *Parmenides...*, 128e, 130b.

stosunku jedności do wielości, a w rezultacie i tożsamości do zróżnicowania. Dlatego postuluje konieczność powrotu do analizy problemu postawionego na początku przez Zenona, problemu, który dotyczył pytania o relację, jaka zachodzi i może zachodzić między jednością a wielością¹¹. W tym też sensie problematyka stosunku jedności do wielości staje się zagadnieniem centralnym, organizującym myślenie w dialogu.

Platon zdaje się przy tym dostrzegać, że rozstrzygnięcie tej kwestii domagać się będzie „zejścia jeszcze niżej” i zapytania: Co wynika z przyjęcia założenia o istnieniu bądź niestnieniu związku między jednością a wielością? Czy jedność i wielość rozważać można jako „momenty” izolowane (kiedy to nie są one wzajemnie do siebie odniesione), czy też należy je pojmować i analizować jedynie w ich wzajemnej relacji?¹² Odnosząc to zagadnienie do problemu relacji między ideą a tym, w czym może ona uczestniczyć, pytamy: Czy idee i to, do czego one odnoszą, mogą być rozważane w sposób autonomiczny, czy też można, a nawet należy je rozważać tylko z pozycji ich wzajemnego związku? Jeszcze precyzyjniej rzecz ujmując, zapytamy: Czy relacja: jedno — wiele, winna być rozpatrywana z pozycji oddzielenia (*χωρισμός*) jedna od wielości (idei od tego, w czym może ona uczestniczyć), czy też z pozycji ich wzajemnego związku, rozumianego jako uczestnictwo (*μέθεξις*)? W celu rozwiązania tego zasadniczego zagadnienia Platon proponuje przeprowadzenie intelektualnego ćwiczenia, w którym relacja jedności do wielości zostanie rozważona w sensie źródłowym.

Na tym nie kończy się jednak istota i sens postępowania Platona. Oprócz bowiem określenia relacji: idea — uczestniczące, konieczne i dopełniające będzie rozważenie problemu warunków, które winny być spełnione przy proponowanej przez Platona w *Państwie* relacji odniesienia, zachodzącej między Jednym-Dobrem a byciem, które to Jedno-Dobro ma status „obszaru” ponadbyтового (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)¹³. Dlatego też przeprowadzone w drugiej

¹¹ Οἷον, ἔφη, εἰ βούλει, περὶ ταύτης, τῆς ὑποτέσεως ἦν Ζήνων ὑπέθετο, εἰ πολλὰ ἔστι, τί χρη συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρὸς τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλὰ. Ibidem, 136a. Tłumacze: „Tak rzekł, jeżeli chcesz mówić o tym założeniu, które podał Zenon; że jest wiele, to trzeba rozważać: co wynika dla wielości z jej odniesienia do niej samej i do jedności, co zaś dla jedności w jej odniesieniu do samej siebie i wielości.”

¹² Καὶ αὖ εἰ μὴ ἔστι πολλὰ, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἑνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς. Tłumacze: „Dalej, trzeba zbadać i zrozumieć, co wynika dla jedności i wielości w ich stosunku do samych siebie i w odniesieniu wzajemnym z założenia, że nie ma wielości.” Ibidem, 136a.

¹³ W dialogu *Państwo* powiada Platon: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον σῆμαι τῇ τοῦ ὁρᾶσθαι δυνάμιν παρέχειν φησεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπέκειναι αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ’ ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχον — τοῦ. (509b) Tłumacze: „Słońce bowiem temu, co widzialne, nie tylko widzialności dostarcza,

części dialogu ćwiczenie intelektualne wydaje się zasadnicze, zarówno w odniesieniu do ontologii, jak i meontologii, dotyczy bowiem rozważenia najogólniejszych warunków możliwości dyskusowania o jednym i drugim.

W ramach wspomnianego ćwiczenia dyskutanci proponują wprawdzie analizę najmocniejszego założenia, jakie przyjąć można w myśleniu o Jednie, założenia, które prezentuje ontologia eleatów. Sformułowana zostaje teza: Jeżeli Jedno jest (εἴ ἔν ἐστιν, I hipoteza)¹⁴. Akcent pada tu od razu na jedność Jedna, a więc na twierdzenie, że Jedno — to Jedno. Rezultat analiz tej tezy okazuje się wszakże negatywny. Jedno myślane w sposób autonomiczny, izolowany, jako Jedno samo (ἐν αὐτὸ), nie odniesione do niczego poza nim samym, staje się ostatecznie całkowicie niepojmowalne. Powiada Platon: „Jednemu myślanemu jako samo (ἐν αὐτὸ) nie przyłącza ani nazwa (ὄνομα), ani wypowiedź o nim (λόγος), ani nie ma o nim żadnej wiedzy (ἐπιστήμη), ani postrzegania (αἴσθησις), ani mniemania (δόξα).” Pyta Platon: „A czy to możliwe, żeby się tak rzecz miała z tym Jednem?”¹⁵ Dochodzi do przekonania, że dołączenie do Jedna „jest”, słowa które podkreślać ma jedynie jedność Jedna, niczego nie wnosi. Tak rozumiane, „jest” rozmywa się całkowicie w Jednie — w rezultacie samemu Jednu zostaje ono ostatecznie odmówione. Jedno myślane na sposób eleacki „pochłania” owo „jest”, czyniąc siebie „obiektem” w pełni izolowanym. Eliminuje to wszelką dostępność poznawczą samego Jedna. Stąd też Jedno jako izolowane, oddzielone od bycia, znosi samo siebie. Argumentacja Platona wydaje się tu skierowana przeciwko takiemu myśleniu, które zakłada radykalne oddzielenie (χωρισμός) Jedna od wszystkiego, co poza nim samym. Słowem — oddzielnie Jedna od bycia uznane zostaje za koncepcję niemożliwą do przyjęcia, koncepcję, która musi zostać odrzucona. Podobnie ma się rzecz w przypadku relacji oddzielania wielości od Jedna. Jeżeli Jedno nie jest, jest natomiast tylko wielość, to wielość taka staje się niepojmowalna i nieuchwytywalna: „Bo gdzie nie ma Jedna, tam niepodobna sądzić, że jest wiele.”¹⁶

W tej sytuacji zrozumiałe okaże się przekonanie Platona, że poszukiwać należy innej drogi badania. W miejsce koncepcji „oddzielenia” proponuje Platon koncepcję „uczestnictwa” (μέθεξις) Jedna w byciu. Stanowi ona podstawę przyjęcia kolejnej hipotezy, określanej w dialogu mianem II hipotezy¹⁷.

ale i powstawania, wzrostu oraz pożywienia, samo nie będąc powstawaniem. Jakżeby? Tak więc temu, co poznawalne, nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również to, co jest, i bycie od niego pochodzi, przy czym Dobro nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim, czymś pierwszym i przewyższającym wszystko.”

¹⁴ Pierwsza hipoteza *Parmenidesa*, 137c4–142a8.

¹⁵ Ἡ δυνάτων οὖν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν. *Parmenides*, 142a.

¹⁶ Οὐδὲ δοξάζεται τι τῶν ἄλλων ἐν εἶναι οὐδὲ πολλὰ. *Parmenides*, 166b.

¹⁷ Druga hipoteza *Parmenidesa*, 142b1–157b5.

Przedstawia ją Platon, wychodząc od twierdzenia: Jedno, jeżeli jest (ἓν εἰ ἕστιν). Akcent pada od razu na uczestnictwo Jedna w byciu: „Tymczasem teraz nie to mamy założenie, że Jedno to Jedno i co z tego musi wynikać, tylko nam chodzi o to, czy Jedno jest [...]. Więc czy to nie znaczy, że Jedno uczestniczy w byciu (ὅτι οὐσίας μέτεχει τὸ ἓν) [podkr. — B. D.], kiedyś ktoś powie, że Jedno jest?” Widać od razu, że Platon decyduje się na utożsamienie ἕστιν i οὐσία, jest i bycia. Należy — sędzę — czytać to w sposób następujący: Stwierdzenie, że Jedno jest (ἕστιν), znaczy dokładnie tyle, że Jedno uczestniczy w byciu (οὐσίας μέτεχει). Można więc powiedzieć, że Jedno jest tylko wówczas, gdy uczestniczy w byciu. Wynika stąd wniosek, że Jedno **nie jest** wtedy, kiedy w byciu nie uczestniczy. Skoro tak, to tylko uczestnictwo umożliwia poznawalność i dostępność Jedna. Otwarta zostaje w ten sposób możliwość mówienia o Jednie (czego zabraniała I hipoteza). Jakie skutki powoduje to rozstrzygnięcie?

Pierwszą, zasadniczą konsekwencją uczestnictwa Jedna w byciu jest fakt, że Jedno, uczestnicząc, pojawia się od razu jako wiele. W uczestniczącym Jednie bowiem — powiada Platon — jest już od początku dwoje: Jedno i „jest”. Każde z nich ma znowu w sobie dwoje: Jedno ma w sobie, że „jest”, „jest” zaś — to, że jest Jedno. Można tak iterować dalej. Uczestnictwo zakłada więc taką relację Jedna do bycia, że Jedno pojawia się jako wiele. Z tego też powodu trzeba zauważyć, że Jedno, uczestnicząc w byciu, władne jest się wielokrotnić, co sprawia, że uczestnictwo Jedna w byciu uzasadnia i warunkuje możliwość wystąpienia relacji jedno — wiele, a więc uznanie w byciu zarówno wielości, jak i jedności¹⁸.

Omawiana tu relacja uczestnictwa Jedna w byciu jest tak szczególna, że domaga się precyzyjniejszego rozważenia. Możemy zauważyć, że Platon mówi o relacji Jedna do bycia, pierwszeństwo w obrębie tej relacji przyznając Jednu. To Jedno pierwotnie uczestniczy bądź nie uczestniczy (I hipoteza) w byciu. Jeżeli nie uczestniczy — powiada Platon — to mówienie o nim jest niemożliwe, predykcja jest wykluczona. Jeśli zaś uczestniczy, można „coś” na jego temat wnosić. Po pierwsze to, że uczestnicząc w byciu, pojawia się jako wiele. Predykcja okazuje się możliwa. Widać tu specyficzną postać aktywności, jaką decyduje się przypisać Platon samemu Jednu. Obecnie pokazuje, że wszelka wielość ma swoją podstawę w fakcie aktywnego

¹⁸ *Parmenides*, 142d–143a. Problem generowania zróżnicowanej wielości z uczestniczącego w byciu Jedna można przedstawić precyzyjniej, posługując się modelem matematycznym; zob. Platon: *Polityk*. W: Idem: *Sofista. Polityk*. Tłum. D. Gronowska. Warszawa 1956, 262b. K. Gaiser w swojej pracy: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963, s. 133–136, pokazuje możliwość takiego podziału, który dokonuje się wedle harmonicznego środka. W rezultacie podziału określona całość pojawia się jako zróżnicowana wielość. Gaiser dostrzega w takich procedurach możliwość uzasadnienia tezy, że ontologia Platona znajduje swoją pełną egzemplifikację w matematyce (dotyczy to szczególnie późnego okresu filozofii Platonińskiej).

uczestnictwa Jedna w byciu. Uczestnictwo to jest obecnością (*παρουσία*) Jedna w byciu, co wyraża dokładnie grecki termin *ἓν ἐστίν*, z którego to pojęcie *παρουσία* się wywodzi. Możemy zatem powiedzieć, że prezentowane w II hipotezie pojęcie uczestnictwa oznacza aktywną obecność Jedna w byciu, przy czym w odniesieniu Jedna do bycia, pojmowanego jako obecność, znajdować możemy podstawę poznawalności zarówno Jedna, jak i wielości.

Należy również zwrócić uwagę na drugi człon relacji Jedno — bycie, a więc na bycie samo. Traktowane jako w najwyższym stopniu nieokreślone, przysługujące wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób „jest”, uzyskuje ono określoność od Jedna. Źródłowa niepoznawalność bycia samego, wynikająca z jego nieokreśloności, zostaje zatem zniesiona przez obecność w nim pryncypium Jedna. Docieramy w ten sposób do źródeł określoności bycia.

Warto w tym miejscu zapytać: Skoro Jedno odnosi się do bycia na sposób obecności (*παρουσία*), to w jaki sposób odnosi się bycie do Jedna? Jeżeli przyjąć — jak chce Platon — że nieokreślone bycie przyjmuje Jedno jako aktywne źródło określoności, to nieokreślone bycie można pojmować jako „matrycę”, na której odwzorowuje się samo Jedno. Odniesienie zatem bycia do Jedna może być rozumiane jako relacja odwzorowania (*μίμησης*). (Oczywiście, nie może tu być mowy o jakimś czasoprzestrzennym pojmowaniu tej relacji — jesteśmy bowiem na poziomie meontologicznym). W ten sposób również na płaszczyźnie meontologicznej mielibyśmy do czynienia z dwiema postaciami relacji odniesienia między Jednem a byciem, takimi, że charakterystyka postaci tej relacji zależałaby każdorazowo od „kierunku” rozpatrywania tego uczestnictwa. A jakie są dalsze konsekwencje tych ustaleń? Posłuchajmy Platona: „Nieprawdaż, jeśli czymś innym jest bycie, a czymś innym Jedno, to ani Jedno nie jest czymś różnym od bycia dzięki jedności, ani bycie nie jest czymś innym od Jedna dzięki byciu, tylko one się różnią od siebie różnością i innością [...]. Więc tego Jedna, rozkawałkowanego przez bycie, jest mnóstwo, nieskończonej mnogości [...]. Zatem to będące Jedno jest zatem i Jedno i wiele, jest to całość i części, i coś ograniczonego, i nieograniczona wielość.”¹⁹

Można by w tym miejscu postawić zarzut, że w celu uchwycenia relacji Jedno — wiele posługuje się Platon czasoprzestrzenną kategorią „część”, ale — jak słusznie zauważa S. Blandzi — „pojęcie »część« precyzuje Platon za pomocą pojęcia »częśćka« (*μορίον*), co nie wyklucza tłumaczenia »aspekt« (*sc. uczestnictwa*)”²⁰. Jest to uwaga istotna. Nie chodzi tu przecież o przestrzenno-czasowy, „obiektowy” sposób rozumienia uczestnictwa, lecz o uwyraźnienie faktu, że każde uczestnictwo musi z konieczności charakteryzować

¹⁹ *Parmenides*, 143b, 144c, 145a. Tłumaczenie własne.

²⁰ S. Blandzi: *Henologia...*, s. 126.

„aspekt” tego, co uczestniczy, oraz aspekt tego, w czym uczestniczy to, co uczestniczy. Platon ma tutaj na myśli taki rodzaj uczestnictwa, w którym to, co uczestniczy, ma wpływ na to, w czym uczestniczy, tak że postać tego, w czym uczestniczy, zależy ostatecznie od tego, co i w jaki sposób w niej uczestniczy. Wówczas to uczestniczący udziela temu, w czym uczestniczy, pewnej nieobecnej w nim wcześniej „własności”, dodając „coś” do jego „istoty”. Można powiedzieć, że w określony sposób to, co uczestniczy, konstytuuje postać tego, w czym uczestniczy²¹. Aby rodzaj uczestnictwa mógł być tak aktywny, konieczna jest różnica w statusie ontycznym tego, co uczestniczy, i tego, w czym uczestniczy to, co uczestniczy. Wnosić można, że o takim właśnie typie uczestnictwa traktuje II hipoteza²².

Uczestnictwo zatem Jedna w byciu na sposób obecności (παρουσία) sprawia, że Jedno pojawia się jako wiele. Pierwszą wielością jest — zdaniem Platona — dwójka, jako że Jedno i bycie stanowią parę. Wielość ta ujawnia z kolei dalsze konsekwencje. Jeśli bowiem każda para jest jednością, to związek owej jedności z dwójką (para: Jedno i jest) sprawia, że pojawia się trójka. Mamy zatem nieparzystą trójkę — powiada Platon — i parzystą dwójkę. Pomnożone: „[...] parzyste wzięte nieparzystą ilość razy, i nieparzyste wzięte parzystą ilość razy”, tworzą *universum* liczb (parzystych i nieparzystych)²³. Dalej, jeżeli jest Jedno, to jest i liczba (liczby), jeżeli zaś liczba, to i wielość tego, co będące (τὸν ὄντων)²⁴. Bycie zatem jawi się jako równo rozdzielone na wszystko, co będące, i jest go nieskończenie wiele (ἀπέραντα τῆς οὐσίας)²⁵. Jest to jednak zawsze bycie, któremu przysługuje Jedno (πρὸς ἅπαντι ἄρα ἑκάστω τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστιν τὸ ἓν)²⁶. W ten sposób Jedno jawi się jako rozkawałkowane przez bycie (τὸ ἓν ἄρα αὐτὸ κεκερατισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλὰ τε καὶ ἄπειρα τὸ πλήθος ἐστιν)

²¹ Inny typ uczestnictwa reprezentuje koncepcja, w myśl której pojmuje się uczestnictwo jako bycie częścią czegoś, przykładowo — stosunek części do całości, gdzie zarówno część, jak i całość traktowane są autonomicznie i rozpartywana jest jedynie formalna relacja między elementami. Całość stanowi wtedy sumę części nie mającą wpływu na strukturę samych części.

²² Stanowić to może dodatkowe uzasadnienie tezy o konieczności zróżnicowania ontycznego między Jednym a ideami (bytami). Może to wzmacniać tezę o niezasadności uznania Jedna za ideę najwyższą. W tym też sensie Jedno winno być pojmowane jako pryncypium bytowe.

²³ Jeżeli uznać, że idea jest miarą określoności, to precyzyjnie można ją wyrazić za pomocą liczby. Skoro zaś określoność ta odnosi się do idei, to można zasadnie nazwać ją liczbą idealną. Podobną opinię wyraża D. R. o s s: „The Ideas are the limiting principle in sensible things; now in the *Philebus* Plato has go so far as to say that limit must be numerical, and that it is that qualifies it to be a formal principle. From this it is no great step to saying that the Ideas are numbers.” *Aristoteles Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford 1924 (1958).

²⁴ *Parmenides*, 144a: Εἰ ἄρα ἔστιν ἓν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι [...] Ἀλλὰ μὴν ἀριθμοῦ γε ὄντος πολλὰ αὖ εἶη καὶ πλήθος ἄπειρον τῶν ὄντων. Tłumaczenie własne.

²⁵ Ibidem, 144b.

²⁶ Ibidem, 144c.

i jest go nieskończenie wiele²⁷. Jedno, które jest (uczestniczy w byciu), jest jedno i wiele, jest to i całość, i części, i coś ograniczonego, i nieograniczonej wielości (τὸ ἐν ἄρα ὃν ἐν τέ ἐστὶ που καὶ πολλά, καὶ ὅλον καὶ μέρια, καὶ πεπερασμένον καὶ ἀπειρον πλήθει)²⁸. Jedno jest też w ten sposób całością istniejącą jako samo w sobie, ale przez fakt uczestnictwa jest również całością istniejącą w czymś innym (wiele) i wtedy to pojawia się jako rozkałkowana wielość (części). Dlatego może Platon powiedzieć, że „o ile Jedno jest całością, to jest w czymś innym (w wielości). O ile jest całością wszystkich swoich części, jest samo w sobie. W ten sposób Jedno musi być i w sobie, i w czymś innym.” (Ἦι μὲν ἄρα τὸ ἐν ὅλον, ἐν ἄλλῳ ἐστὶν ἢ δὲ τὰ πάντα μέρη ὄντα τυγχάνει, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ καὶ οὕτω τὸ ἐν ἀνάγκη αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἐν ἑτέρῳ)²⁹. Jako takie, jawić się musi również jako identyczne i różne od siebie samego (καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταυτὸν τε καὶ ἕτερον εἶναι)³⁰. W tym samym jednak czasie jawi się ono jako różne od innych (różne od wielości), ale wtedy inne jawią się jako różne od Jedna (ἐπειδὴ γοῦν ἕτερον τῶν ἄλλων ἐφάνη, καὶ τὰλλὰ που ἕτερα ἂν ἐκείνου εἴη)³¹. Dlatego: „[...] o ile Jedno jest różne od innych, a inne od Jedna, o tyle jednym i tym samym różnym są nacechowane, a więc nie czymś innym, tylko jednym i tym samym są nacechowane i Jedno, i inne. A co jest nacechowane jednym i tym samym, to jest podobne [...] więc o ile Jedno jest nacechowane czymś różnym niż inne, o tyle wszystko do wszystkiego musi być podobne. Bo wszystko jest od wszystkiego różne. Jedno o tyle zatem, o ile jest różne, jest podobne [...] więc [...] Jedno będzie i podobne, i niepodobne do innych i o ile będzie różne, o tyle będzie podobne, a o ile toż samo, niepodobne. Ono ma, zdaje się, i taki sens.”³² Jest zatem Jedno w stosunku do siebie i innych podobne i niepodobne³³. Dlatego też można tu mówić o istocie związku, jaki zachodzi między Jednym i tym, co inne (wielością), jeśli różnica nie wyklucza podobieństwa.

Istotne jest również, że uczestnictwo wyznacza konieczne powiązania Jedna i innych, takie że poza nimi nie można już wyobrazić sobie niczego więcej. Oznacza to, że muszą być one rozpatrywane we wzajemnym stosunku: „A skoro nie ma niczego poza innymi i Jednym, a one muszą być w czymś, to czy nie muszą już być w sobie nawzajem: inne w Jednym, a Jedno w innych, albo nie będą nigdzie?”³⁴ W ten sposób odwołania Platon

²⁷ Ibidem, 144e.

²⁸ Ibidem, 145a.

²⁹ Ibidem, 145e.

³⁰ Ibidem, 146b.

³¹ Ibidem, 147c.

³² Ibidem, 147a—148c.

³³ Ibidem, 148a.

³⁴ Ibidem, 151a.

swoiste *universum* filozoficzne, ograniczone zasadniczo do relacji Jedno — wiele (Jedno — inne).

Kolejną ciekawą konsekwencją uczestnictwa Jedna w byciu jest interesująco brzmiąca teza: Uczestnictwo pojmować należy jako relację z istoty swej aczasową. Powiada Platon: „Przechodząc [Jedno do bycia — B. D.], przechodzi w momencie. I kiedy przechodzi, nie może być w żadnym czasie i nie może poruszać się wtedy, i nie może stać.”³⁵ Kiedy Jedno uczestniczy w byciu, wtedy przysługuje mu samo „jest” (εἶναι μὲν ποὺ αὐτῷ ὑπάρχει, εἴπερ ἔν ἐστιν), owo „jest” jednak musi być rozumiane jako uczestnictwo Jedna w byciu w modusie obecności (τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστιν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος, [podkr. — B. D.])³⁶, który to modus określi Platon precyzyjnie mianem aczasowego momentu (τὸ ἐξαίφνης), wykraczającego poza wszelką czasowość, przestrzenność i dynamikę. Powie: „Moment, zdaje się, oznacza coś w tym rodzaju, jakby przejście z tamtego w jedno i drugie. Bo przecież ono nie przechodzi ze stanu spoczynku, jak długo jeszcze trwa spoczynek, ani ze stanu ruchu, jak długo jeszcze trwa ruch. Tylko moment, ta osobliwa natura jakaś, leży pomiędzy ruchem i spoczynkiem. Nie ma jej w żadnym czasie, a w nią i z niej ruch przechodzi w spoczynek i spoczynek w ruch [...]. Przechodząc, przechodzi w momencie. I kiedy przechodzi, nie może być w żadnym czasie i nie może poruszać się wtedy i nie może stać.”³⁷

Znamienny to fragment w analizach Platona. Widzimy od razu, że rozważania Platońskie dotyczą poziomu meontologicznego, na którym ukazana jest struktura relacji Jedna do bycia wykraczająca poza wszelkie kategorie czasoprzestrzenne. Wskazuje to na swoistą postać henologii. Jedno, uczestnicząc w byciu, manifestuje się jako wielość (inne). „A tych innych od Jedna jest chyba dużo. Bo gdyby innych od Jedna nie było ani jednej, ani więcej od Jedna, to nie byłoby ich wcale [...]. A skoro ich jest więcej niż Jedna, tych, które uczestniczą w części Jednego i w całości Jednego, to czy nie muszą stanowić nieogarnionej mnogości te, które przyjmują udział w Jednym?”³⁸

W tej sytuacji konieczne staje się udzielenie odpowiedzi na pytanie dotyczące procesu różnicowania bycia w wyniku uczestnictwa w nim Jedna. W *Parmenidesie* mówi o tym Platon jeszcze w sposób enigmatyczny, twierdząc, że w będącym Jednie (uczestniczącym w byciu) jest od początku dwoje: Jedno i „jest”. Każde z nich ma w sobie znowu dwoje: Jedno ma w sobie, że „jest”, „jest” zaś — to, że jest Jedno. Jedno, uczestnicząc w byciu, rozwija się

³⁵ Ibidem, 156e.

³⁶ Ibidem, 151e—152a.

³⁷ Ibidem, 156de.

³⁸ Ibidem, 158ab.

w nieograniczoną wielość (ἄπειρον πλῆθος), tak że „inne od Jedna mają to do siebie, że z obcowania ich z Jednym robi się w nich, zdaje się, coś różnego, co stwarza granice między nimi wzajemne, podczas gdy ich własna natura, sama dla siebie, to nieokreśloność”³⁹. Uczestnictwo Jedna w byciu sprawia, że pojawia się zróżnicowana wielość, charakteryzująca się szczególnym statusem. Jeżeli bowiem inne od Jedna są nieokreślone, to przysługuje im „moment” nieokreśloności. Jeśli jednak uczestniczą w określeniu, to przysługuje im określoność. Wszystko zatem, co jawi się jako rezultat uczestnictwa Jedna w byciu, jest określone i nieokreślone, a tym samym podobne i niepodobne zarazem. Jest też tożsame i różne w stosunku do siebie. Uczestnictwo sprawia więc, że wyłaniające się w jego wyniku struktury musi charakteryzować złożoność i zróżnicowanie. Jest to jednak zawsze złożoność i zróżnicowanie wydarzające się w obrębie szczególnej jedności związanej z obecnością Jedna⁴⁰.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że uczestnictwo warunkuje poznawczy dostęp do Jedna i innych (wykluczony w I hipotezie). Wynika to ze swoistej komplementarności, jaka zachodzi między Jednym i wielością (innymi), przy czym należy tu być świadomym pewnej (pozornej) paradoksalności. Otóż Jedno (wbrew I hipotezie) staje się poznawalne dopiero wtedy, kiedy uczestniczy w byciu (ἐν οὐσίᾳ μέτεχειν), ale wtedy właśnie traci ono

³⁹ Ibidem, 158d.

⁴⁰ Dopiero później (w nauce niepisanej — teoria pryncypiów i liczb idealnych) precyzuje Platon i wyjaśnia problem różnicowania idei w wyniku uczestnictwa Jedna w byciu. Wykorzystując model matematyczny, przyjmuje idee określone mianem liczb idealnych, gdzie matematycznie pojęte Jedno generuje w procesie wielokrotnienia (za który odpowiedzialne jest pryncypium Nieokreślonej Dyady) wielość zróżnicowanych idei, podobnie jak jedność będąca zasadą liczby, generuje przez wielokrotnienie wielość liczb matematycznych. Każda idea stanowi wtedy szczególną jedność, będąc zarazem zróżnicowaną w stosunku do innej idei. W wyniku uczestnictwa Jedna w byciu powstaje swoisty τόπος νοήτος — „świat” idei, który dalej przez „obszar” przedmiotów matematycznych obecnych w nieokreślonym tworzywie rozwija się w rzeczywistości struktur zjawiskowych (*Timajos*). W ten sposób każdą ideę charakteryzuje zarówno jedność, jak i zróżnicowanie. Idea jawi się wtedy jako byt ukonstytuowany przez jedność, jak i przez zróżnicowanie. W tym też sensie pojmowana być powinna jako złożona. Złożenie to domaga się uzasadnienia. Dlatego nie może dziwić fakt, że Platon zdecyduje się na przyjęcie dwu pryncypiów bytowych, odpowiedzialnych za złożoność samych idei, którymi są Jedno i Nieokreślona Dyada. Jedno odpowiada za tożsamość idei, Nieokreślona Dyada — za jej zróżnicowanie i odrębność od innej idei. Każda idea jest więc bytem złożonym, choć każda stanowi swoistą jedność. Czyni to możliwym mówienie o związku idei, ich wzajemnym powiązaniu, których podstawą jest zróżnicowanie, nie wykluczając jednak tożsamości każdej idei. Złożenie to stanowi zarazem postawę poznawalności idei i określonych związków między ideami, uzasadniającą zasadność posługiwania się analizą dialektyczną. Jej warunkiem staje się struktura samej idei, na którą składa się moment tożsamości i zróżnicowania. Dialektyka bowiem służyć ma badaniu samych idei i związków między ideami w kontekście ich organizującej obecności w zjawiskach (precyzyjnie — w nieokreślonym tworzywie). Okazuje się jednak, że postępowanie takie jest możliwe jedynie w ramach koncepcji zakładającej uczestnictwo Jedna w byciu.

„własność” bycia Jednem, stając się „Jedno-wielością”. Podobnie wielość sama uczestnicząc w Jednie, traci „własność” bycia nieokreśloną wielością, stając się określonym „wielo-Jednem”. Poznawalność zatem oraz uchwytywalność zarówno Jedna, jak i wielości (innych) gwarantuje dopiero koncepcja uczestnictwa. Sytuację tę charakteryzuje w swojej wypowiedzi C. F. von Weizsäcker, który powiada, że Jedno może być Jednem wtedy tylko, kiedy nie jest Jednem, lecz wielością: „Cała ta wielość nie istnieje jednak dla siebie. Istnieje tylko w nie dającym się pomyśleć Jednie.”⁴¹

Hipoteza II dopuszcza predykcję tego, czego zabraniała I hipoteza. Znaczy to, że w myśleniu relacji Jedno — wiele wykluczyć należy koncepcję oddzielenia (χωρισμός), zakładającą oddzielenie Jedna od wielości i wielości od Jedna, a wprowadzić koncepcję uczestnictwa (μέθεξις), warunkującą właściwy sposób rozumienia relacji Jedno — wiele.

Kolejne analizowane w dialogu hipotezy III—VIII stanowią dopełnienie hipotez I oraz II. Odwołując się do opinii komentatorów, można stwierdzić, że dopełnienie hipotezy I stanowią hipotezy IV, VI, i VIII, wedle których nie sposób mówić o Jednie i wielości. Z kolei dopełnieniem hipotezy II są hipotezy III, V, i VII, które mówienie takie umożliwiają. Dialog kończy znamienna wypowiedź Platona, będąca swoistym podsumowaniem wyników intelektualnego ćwiczenia⁴² prowadzonego w dialogu. Powiada Platon: „Więc Jedno, jeżeli nie jest [nie uczestniczy w byciu — B. D.], to nawet nie sądzi nikt, żeby coś z innych było Jednym, ani żeby to były jakieś wielości. Bo gdzie nie ma Jedna, tam niepodobna sądzić, że jest wiele. Niepodobna przecież. Zatem; jeżeli Jedna nie ma, to inne ani nie są, ani nie uchodzą za Jedno, ani za wiele. [...] I jeżeli powiemy w ogóle, że **jeżeli Jedno nie jest, to nic nie jest**, [podkr. — B. D.] i chyba słusznie powiemy? Ze wszech miar przecież.”⁴³

Teza ta, wieńcząca rezultaty analiz w dialogu *Parmenides*, wydaje się szczególna. Oto bowiem zostaje pozytywnie rozstrzygnięty problem relacji, jaka zachodzi między jednością a wielością w perspektywie pytania o sposób odniesienia Jedna do bycia. Generowane w pierwszej części *Parmenidesa* aporie wydają się przekroczone. Rozstrzygnięcie proponowane przez Platona pozwala również zrozumieć i uzasadnić intuicje prezentowane w dialogach poprzedzających *Parmenidesa*. Chodzi przede wszystkim o dialog *Państwo*, w sposób najdojrzalszy przedstawiający teorię idei (obecna już wielowątkowo w takich dialogach, jak *Uczta*, *Fedon* czy *Fajdros*).

⁴¹ C. F. von Weizsäcker: *Jedność przyrody*. Przeł. K. Napiórkowski, J. Prokopiuk, H. Tomasik, K. Wolicki. Warszawa 1978, s. 509.

⁴² Samo pojęcie „ćwiczenie” wskazuje na to, że rozważany jest poziom meontologiczny, a więc uchwytywalny jedynie wglądem intelektu.

⁴³ *Parmenides*, 166ac.

Wyniki badań prowadzonych nad tekstem *Parmenidesa* pozwalają również na zrozumienie wielu kwestii ontologicznych, jakie pojawiają się w dialogach późniejszych. Postaram się wykazać to na przykładzie analizy dialogu *Fileb*. Zarówno ontologia *Państwa*, jak i ontologia *Fileba* stają się pojmowalne dopiero w perspektywie meontologii *Parmenidesa*. W celu uzasadnienia tej tezy musimy się odwołać do analizy tych właśnie dialogów.

Prezentowane w *Państwie* i dialogach wcześniejszych intuicje pozwalają wnosić, że idea jest rozumiana jako będąca samoistnym (καθ' αὐτα) i jedynym bytem (ὅν). Przypisuje się jej takie określenia, jak: „pierwszy i wieczny byt” (πρῶτον μὲν δεῖ ὅν), „sam w sobie i jeden” (αὐτὸ καθ' αὐτὸ, μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς δεῖ ὅν)⁴⁴. Można by ten rozumieć jako określający, czym „coś” w istocie swojej „jest”, i decydujący o tym, że to, „czym jest”, jest jako w określony sposób będące. Pozwala on zatem „widzieć” (ἰδεῖν) w sensie najbardziej źródłowym, czym „coś” jest, i że „jest” we właściwy mu sposób. Taki byt słusznie nazwać można mianem idei⁴⁵. Pytając o źródło i przyczynę tak pojmowanego bytu, Platon odwołał się w *Państwie* do pryncypium Jedna-Dobra, twierdząc, że „temu, co poznawalne, nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również to, co jest, i bycie od niego pochodzi, przy czym Dobro nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim, czymś pierwszym i przewyższającym wszystko”⁴⁶.

Czym jest rzeczzone tu bycie (οὐσία), a czym Jedno-Dobro, sytuowane ponad nim (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)? Należy — sądzę — uznać, że bycie (οὐσία) jako znominalizowana forma od εἶναι oznacza tu w najogólniejszym sensie wszystko, co w jakikolwiek sposób **jest**. Dlatego też z byciem tak definiowanym wiązać należy swoistą nieokreśloność. Istotne jest tu bowiem, że nie rozstrzyga się jeszcze ostatecznie (posługując się tym pojęciem), o jaką postać bycia chodzi, lecz mówi się jedynie o nim samym. Postać zaś, jaką

⁴⁴ Platon: *Uczta*, 211ab.

⁴⁵ W języku greckim pojęciu widzenia odpowiada konkretna forma czasownika, tzw. *infinitivus aoristi* — ἰδεῖν. Z niego to wyprowadzone *substantivum* ἰδέα, εἶδος znaczy: „wygląd”, „kształt”, „postać”. W tym też sensie pierwszy i wieczny byt, sam w sobie i jeden, pojęty może być jako ἰδέα bądź εἶδος, tzn. pozwalający widzieć, czym „coś” jest i że „jest”. Pojęcie to może odgrywać rolę „pojęcia-klucza” w rozumieniu tego, czym jest to, co „samo w sobie”. Przykładowo, „piękno samo” czy „sprawiedliwość sama” pozwalają widzieć, czym są piękno i sprawiedliwość ujednostkowione w zjawiskach. Poznanie zatem istoty zjawisk, tj. tego, dzięki czemu są one tym, czym są, wymaga dotarcia do tego, co zjawiska te konstituuje. W tym sensie to, co „pozwała widzieć”, może być pojęte najogólniej jako idea. Widać tu, jak termin filozoficzny wyłania się z intuicji języka potocznego. W dalszym rozwoju myśli filozoficznej Platona obserwować można kolejne stopnie precyzacji tego pojęcia. Zob. analizy poświęcone dialogowi *Fileb*.

⁴⁶ Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπέκειναι αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Platon: *Państwo*, 509b.

może ono przyjąć, zależy wyłącznie od rodzaju nałożonego nań ograniczenia. Mamy wtedy bycie, któremu przypisana zostaje określoność. Stwierdzenie to wydaje się zasadne w perspektywie wypowiedzi Arystotelesa, komentującego myśl Platona, gdy powiada on, iż postaciami bycia są dla Platona idee, przedmioty matematyczne i struktury cielesne⁴⁷. Nieokreślone bycie zatem domaga się podstawy, która czyni je określonym. W tym też sensie przyjąć można, że określona postać bycia zależy od nałożonego nań ograniczenia i w ograniczeniu tym znajduje źródło własnej określoności.

W *Państwie* zakłada Platon, że źródłem określoności bycia jest usytuowane ponad nim (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) pryncypium Jedna-Dobra. Ma ono szczególny status. Zważywszy, że z pojęciem bytu wiąże się każdorazowo idea (idee), to będące ponad nią i przewyższające wszystko Jedno-Dobro zyskuje status ponadbyтового pryncypium. Mamy tu zapewne do czynienia z przykładem odwołania się Platona do koncepcji ponadbytowych zasad i pryncypiów, właściwych tradycji filozofii presokratejskiej⁴⁸. Postulowano tam wyprowadzanie całej różnorodności tego, co jest, z jednej zasady lub kilku zasad, decydujących o jego możliwej postaci. Również w przypadku pryncypium Jedna-Dobra Platon decyduje się uznać je za źródło określoności wszelkiego bycia. Stojąc na „szczyście świata”, wyznacza ono wszelki porządek, wszelką harmonię i piękno świata, zyskując atrybuty pryncypium Boskiego. Jest ono w przeciwieństwie do wielości tego, co będące — jedno; i jako jedno wyniesienie jest ponad bytowość. Jeżeli przyjąć — jak chce tego Platon — że bytowość wiąże się z ideami, to pryncypium Jedna-Dobra nie może być uznane za ideę najwyższą. Jako będące ponad byciem (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), sytuuje się ono w innym porządku. Jest w sensie ścisłym Jednem-Dobrem, mającym wszystkie znamiona bycia ponadbytową, ostateczną zasadą, stanowiącą podstawę określoności bycia. Dlatego też zrozumiała wydaje się wynikająca z takiego przekonania intencja poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens i istotę relacji, jaka zachodzi między ponadbytowym pryncypium Jedna-Dobra a nieokreślonym byciem. To przecież związek tych dwu „obszarów” decyduje o ostatecznej „postaci świata”. Ponieważ Dobro stanowiące pryncypium jest z istoty swojej jedno, wszystko to zaś, co związane z określaniem przez nie byciem, jawi się jako zróżnicowana wielość, to problem, który stanowić musi przedmiot namysłu, dotyczyć będzie możliwości uchwycenia istoty

⁴⁷ „To właśnie Platon jako dwa rodzaje substancji (δύο οὐσίας) przyjmuje idee i twory matematyczne, a na trzecim miejscu postrzegane substancje ciał. (ὡς περ Πλάτων τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν). Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleźnik. Oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996, VII, 1028b. Arystoteles daje w ten sposób do zrozumienia, że pojęcie bycia obejmuje sobą również sposoby, na jakie może się ono przejawiać. Takie właśnie ujęcie znajduje w tekstach Platona.

⁴⁸ Można tu przykładowo wskazać na filozofię pitagorejską.

relacji, jaka zachodzi między Jednym-Dobrem a byciem. Uwzględniając rezultaty analiz dokonanych przez Platona w *Parmenidesie*, możemy teraz zapytać: Jak w perspektywie meontologii *Parmenidesa* pojmowalny jest związek między pryncypium Jedna-Dobra a byciem, prezentowany w kluczowych fragmentach *Państwa*?

Zakładając konieczność wykluczenia sytuacji, w której zniesiona jest relacja między pryncypium Jedna-Dobra a byciem (I hipoteza), przyjąć należy, że Jedno-Dobro odnosi się w jakiś sposób do bycia. Odniesienie to w II hipotezie *Parmenidesa* określone zostało mianem uczestnictwa (μέθεξις). Jedno-Dobro zatem jeśli jest, uczestniczy w byciu, sytuując się samo ponad byciem (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), i staje się podstawą jego określoności. W *Parmenidesie* stwierdził Platon, że uczestniczące w byciu Jedno rozwija się zawsze w zróżnicowaną wielość, która uzyskuje swoją określoność od Jedna, tak że każdy „element” tej wielości, będąc z sobą tożsamy, jest zarazem różny od innych. Czym zatem byłaby wielość tego, co w *Państwie* jawi się jako skutek uczestnictwa pryncypiuma Jedna-Dobra w byciu? Można — sędzę — zasadnie twierdzić, że owa zróżnicowana wielość może być jedynie **wielością bytów** stanowiących rezultat nałożenia określającego pryncypium Jedna-Dobra na nieokreślone bycie⁴⁹. Byty te Platon definiuje jako **idee**. Charakteryzują się one szczególnym statusem: są wieczne, tożsame z sobą, wzajemnie zróżnicowane i niezienne, czerpiące swoją określoność z pryncypium Jedna-Dobra. W stosunku do pryncypium jest ich wiele, pryncypium zaś w przeciwieństwie do idei jest i może być tylko jedno. Idee stanowią swoisty „obszar”, który ze względu na uchwytywalność jedynie wglądem intelektu określił Platon mianem „miejsca myślnego” (τόπος νοήτος).

„Obszar” ten nadaje postać wszystkiemu, co poddane będzie jego działaniu. Szczególny związek między samymi ideami określa wszystko, co w jakikolwiek sposób będące. Dlatego też poszukując podstaw określoności tego, co będące, trzeba sięgać poziomu idei decydujących o postaci, w jakiej pojawia się to, co będące. Dotarcie zaś do idei, uchwycenie ich wzajemnych związków (καinovία τῶν ἰδεῶν), ustalenie, które z nich wiążą się z sobą, a które nie, pozostaje zadaniem analizy dialektycznej⁵⁰.

Stosując zatem metodę badań, jaką wypracował Platon w *Parmenidesie*, do analizy zagadnień podjętych przezeń w dialogu *Państwo*, mamy możliwość pełniejszego zrozumienia kwestii ontologicznych organizujących myślenie w tym dialogu. Czy jest tak również w przypadku innych dialogów, szczególnie tych, które uznano za późniejsze? Spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, podejmując analizę dialogu *Fileb*.

⁴⁹ W tym kontekście byt definiowany może być jako określone przez pryncypium Jedna-Dobra bycie.

⁵⁰ Zob. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1999, s. 61—90.

Proponuję wykazanie zasadności tezy głoszącej, że Platoński *Fileb* stanowi egzemplifikację henologii *Parmenidesa* w analizie struktur zjawiskowych i że te ostatnie dają się pojąć w pełni dopiero w perspektywie ustaleń przyjętych w ramach tejże henologii.

W *Filebie* podjęta zostaje próba rozważenia relacji, jaka zachodzi między życiem oddanym rozkoszy a życiem poświęconym rozumowi. Chodzi o rozstrzygnięcie kwestii: Czy większym dobrem jest życie poddane rozkoszy, czy też życie poddane rozumowi i intelektualnej pracy? Platon decyduje się zatem na rozważenie konkretnej sytuacji związanej z realnym wymiarem świata doświadczanego zmysłowo. Już jednak na samym początku analiz wraca echem problematyka dyskutowana w dialogu *Parmenides*. W rozmowie między Sokratesem, Protarchosem i Filebem wyrażony zostaje pogląd, że zarówno w przypadku rozkoszy, jak i rozumu mamy zawsze do czynienia nie z jednym ich rodzajem, lecz wieloma postaciami. Wiele jest bowiem — powiada Platon — postaci rozkoszy, wiele też postaci i rodzajów wiedzy⁵¹. Warunkiem zatem uchwycenia istoty relacji, jaka zachodzi między rozkoszą a rozumem, jest uprzednie ustalenie rodzaju jedności i wielości. Zarówno bowiem rozkosz, jak i wiedza prezentują się jako pewne jedności. Skoro zaś można wyróżnić ich wiele, należy zapytać: Czym jest owa wielość i w jaki sposób się manifestuje? Trzeba też zapytać: Jak owa wielość odnosi się do jedności? Znamienne, że w ten sposób sytuujemy się ponownie w centrum problematyki, która stanowiła przedmiot namysłu w dialogu *Parmenides*. Stajemy bowiem wobec konieczności rozpatrzenia kwestii, która — jak powiada Platon — „kłopot sprawia wszystkim ludziom i sprowadza się do tego, że »wiele to jedno, a jedno to wiele«”⁵².

Wydaje się, że Platon decyduje się rozważyć prezentowaną kwestię w horyzoncie meontologii, jaką proponował w *Parmenidesie*. Wyklucza bowiem od razu takie pojmowanie jedności i wielości, które odnosi się do zdroworozsądkowej postawy wobec świata rzeczy, gdzie jedność i wielość myślna jest jedynie w horyzoncie tego, co powstaje i ginie. Nie o taką bowiem jedność i wielość chodzi, że „ja jestem Protarchos, z natury jeden, ale jest takich moich »ja« wiele, i to przeciwnych sobie: ja duży i ja mały, powie ktoś, i ciężki, i lekki, a jeden i ten sam, i mnóstwo innych, oprócz tego? [...] tu nie ma co zbijać. Dopiero jeśli ktoś próbuje przyjąć jednego człowieka i wołu jednego, i piękno jedno, i dobro jedno — kiedy o te i o takie jedności chodzi, sprawa staje się doniosła w rozważaniach i sporna.”⁵³ Wiadać od razu, że nie może tu chodzić o jedność i wielość taką, jaka przysługuje naturze zmiennych zjawisk. Chodzi natomiast o rodzaj jedności i wielości,

⁵¹ Platon: *Fileb*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958, 14b.

⁵² Ibidem, 14c.

⁵³ Ibidem, 14d—15a.

który wiązać trzeba bezpośrednio z teorią idei prezentowaną w dialogach *Państwo*, *Fedon*, *Uczta* czy *Fajdros*. Wskazuje na to następująca wypowiedź Platona: „Przede wszystkim, czy potrzeba przyjmować, że jakieś takie jedności [idee — B. D.] istnieją naprawdę. Następnie, jakim sposobem one, choć każda z nich jest jedna i zawsze ta sama i ani powstać nie może, ani ginąć, to jednak każda jest jak najmocniej tą właśnie jednością. Następnie, w dziedzinie tych rzeczy, które powstają i nie mają granic, czy należy ją przyjmować jako rozproszoną i powieloną, czy też ona jest cała oddzielona od siebie, co przecież może się wydawać najmniej możliwe ze wszystkiego, żeby jedno i to samo i jedność tkwiła równocześnie w jedności i wielości. To są w tych sprawach, kiedy mowa o jedności i wielości, to są, Protarchu, przyczyny wszystkich kłopotów, jeżeli je przyjąć nie tak, jak potrzeba, a wszystko idzie doskonale, jeśli przyjąć tak, jak należy.”⁵⁴

Wypowiedź to znamienita. Widać, że powraca w niej Platon bezpośrednio do problematyki, która organizowała myślenie w pierwszej części *Parmenidesa*. Pamiętamy jednak, jak liczne aporie pojawiały się w trakcie jej rozważania. Możemy jednak obecnie sformułować pytanie: Czy pozytywny efekt analiz osiągnięty w rezultacie przyjęcia II hipotezy *Parmenidesa* może przyczynić się do wyjaśnienia istoty relacji, jaka zachodzi między ideą a tym, w czym może ona uczestniczyć, bądź (z innej strony analizując) tym, co uczestniczy w niej samej? Platon wydaje się przekonany, że przyczyna kłopotów związanych z rozumieniem istoty relacji, o którą pytamy, wiąże się przede wszystkim z niewłaściwym sposobem myślenia o relacji zachodzącej między jednością a wielością. Niewłaściwe podejście do tego problemu wyklucza możliwość uzyskania pozytywnych rezultatów. Wszystko zaś zdaje się iść doskonale — twierdzi Platon — kiedy założyć podejście właściwe⁵⁵. Zostaje ono zaprezentowane w kluczowym fragmencie *Fileba*, gdzie prezentuje Platon następujący obraz: „[...] tak mi się to przedstawia; Jakiś Prometeusz bogom ją wydarł wraz z jakimś ogniem, bardzo jasnym. I starożytni — oni byli lepsi od nas i bliżej bogów mieszkali — to nam przekazali i mówili zawsze, że wszystkiemu, co jest (εἶναι) jako będącemu (δύνασθαι) jednością i wielością, przysługuje granica (πέρας) i nieograniczone (ἄπειρίαν). Powinniśmy zatem, skoro jest to tak uporządkowane, zawsze jedną ideę (μίαν ἰδέαν) pośród wszystkiego zakładać i jej szukać — znajdziemy ją, gdyż jest tam — gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeśli nie, to trzy bądź inną liczbę; aż do jedności początkowej, nie jako będącej jednością, wielością i nieokreślonością jednego tworzywa (ἴδη), lecz wielu. Tego zaś, co widać jako nieograniczone (nieograniczonych idei — τοῦ ἀπείρου ἰδεῶν), do wielości nie wnosić, zanim ktoś ich

⁵⁴ Ibidem, 15bc.

⁵⁵ Ibidem, 15b.

liczby nie dojrzy między tym, co nieograniczone, a jednością [początkową — B. D.].”⁵⁶

Oto rozwiązanie Platona, organizujące w sposób zasadniczy myślenie w całym dialogu i prezentujące właściwy — jego zdaniem — sposób podejścia do analizy problemu relacji, jaka może zachodzić między rozważaną jednością a wielością.

Analizując rozstrzygnięcie Platona, trzeba w pierw zapytać: Jakiego obszaru dotyczy proponowane rozwiązanie? Czy jest tu mowa o dziedzinie idei, ich wzajemnych powiązaniach, o stosunku do bytowego pryncypium, czy też chodzi głównie o związek między ideami a tym, co — jak powiada Platon — wciąż powstaje i ginie? Nie wydaje się, aby można było mieć co do tego wątpliwości. Platon rozstrzygnął tę kwestię jednoznacznie, twierdząc, że problem sprowadza się zasadniczo do ustalenia relacji między jednością, zawsze jedną i tą samą (ideą), a tym, co powstaje i ginie, i nie ma żadnych granic⁵⁷. Zasadnicza zatem kwestia, analizowana w przytoczonym fragmencie, dotyczy ustalenia istoty relacji, jaka zachodzi między ideą (ideami) a tym, do czego może ona odnosić i do czego odnosi. Chodzi więc przede wszystkim o rozważenie struktury zjawiska. Dalej, zapytać trzeba: Jakie są znaczenia podstawowych terminów, którymi w swoich rozwiązaniach posługuje się Platon?

Pierwsza kwestia wiąże się z pojęciem εἶναι, desygnującym wszystko, co w jakiś sposób jest. Zakładając, że mowa tu o strukturze zjawisk, wnioskować można, że owo „jest” dotyczy wielorako prezentującej się zjawiskowości, która manifestuje się każdorazowo jako to, co będące (τῶν ὄντων). Owo będące „składa się” — zdaniem Platona — zawsze z jedności i wielości (ἐξ ἑνός μὲν καὶ πολλῶν), którym w zjawisku odpowiada granica (πέρας) i nieograniczone (ἀπειρίαν). Właściwy zatem stosunek jedności do wielości na poziomie zjawiska jest zawsze stosunkiem granicy do nieograniczonego⁵⁸.

⁵⁶ Θεὸν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὃς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτω τινὶ πυρί καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδωσαν, ὡς ἐξ ἑνός μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. Δεῖν οὖν ἡμᾶς τοῦτων οὗτο διακεκοσμημένον αἰεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκαστοῦ θεμένουσ ζῆτεῖν—εὐρήσειν γὰρ εὐοῦσαν — ἔαν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ, σκοπεῖν, εἴ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἑκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ’ ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ ἀπειρά ἐστι μόνον ἰδῇ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφύρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατιδῇ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ’ ἦδη τὸ ἐν ἄκαστον τῶν πάντων τίς τὸ ἀπειρον μεθέντα χαίρειν ἔαν. Ibidem, 16cd. Tłumaczenie własne.

⁵⁷ Ibidem, 15bc. Należy zauważyć, że we fragmencie 16cd jest również mowa o jedności początkowej, obejmującej wielość idei. Problem ten nie stanowi jednak zasadniczego przedmiotu zainteresowania w dialogu.

⁵⁸ Można uznać to rozstrzygnięcie za konsekwencję meontologicznych ustaleń dokonanych przez Platona w *Parmenidesie*, w którym jedność nie jest pojmowalna bez odniesienia do wielości, tak jak wielość — bez odniesienia do jedności.

Potwierdzone zostaje w ten sposób ponownie przekonanie, że wszystko, co w jakikolwiek sposób jest, jawi się jako rezultat związku jedności i wielości, przy czym teraz, w odniesieniu do struktur zjawiskowych, jest to zawsze związek granicy i nieograniczonego.

Platon decyduje się na egzemplifikację wspomnianych intuicji, twierdząc, że relacji jedności do wielości na poziomie zjawiska odpowiada relacja uczestnictwa idei (jedność) w nieokreślonym tworzywie $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\upsilon\nu\ \iota\delta\eta$ — wielość⁵⁹. Idee, uczestnicząc w nieokreślonym tworzywie, odgrywają rolę granicy, wyznaczającej postać nieokreślonego tworzywa, tj. tego, co nieograniczone. Związek granicy (idei) i nieograniczonego (nieokreślonego tworzywa) jawi się zatem jako ograniczona nieograniczoność, konstytuująca każdorazowo to, co określamy mianem zjawiska.

Czym jest owa ograniczona nieograniczoność? Wyraża ona precyzyjnie ilość i rodzaj granicy obecnej w tym, co nieograniczone. Konkretnie zaś, wyraża ilość i rodzaj idei obecnych w nieokreślonym tworzywie. Określoność każdego zjawiska jawi się tedy jako rezultat „nałożenia” określonych idei (ilości jedności, jeśli każda idea jest swoistą jednością) na nieokreślone tworzywo. Powiada wszak Platon: „[...] zawsze jedną ideę pośród wszystkiego zakładać i jej szukać — znajdziemy ją, gdyż jest tam — gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeżeli nie, to trzy bądź inną liczbę”⁶⁰. Liczba ta winna ujawnić, „ile” tej jedności (idei — granic) zawiera się w nieograniczonym i jakie to są jedności. Winno się również — powiada Platon — rozważyć, jak owa „ilość” (liczba) jedności ma się do jedności nazwanej tu mianem początkowej ($\alpha\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\nu$). Jedność początkowa bowiem zostaje wyraźnie przeciwstawiona wprawdzie liczbie idei, później zaś „czemuś”, co nie jest jednością, lecz wielością i nieograniczonością samego tworzywa ($\mu\acute{o}\nu\upsilon\nu\ \iota\delta\eta$). Można wnioskować, że warunki tak pojmowanej jedności początkowej spełnia jedynie pryncypium bytowe, odróżnialne w tym przypadku od jedności właściwej każdej idei (i ich wielości), jak również od

⁵⁹ Chcąc sprecyzować pojęcie nieokreślonego tworzywa, musimy się odwołać do analiz, jakie prezentuje Platon w dialogu *Timajos*, w którym problem ten analizuje grunownie. Powiada Platon, że istnieje jakaś postać niewidzialna ($\delta\upsilon\omicron\rho\alpha\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), nie mająca formy, przyjmująca wszystko, uczestnicząca w tym, co się daje pojąć rozumem, w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia, którą określa mianem $\chi\omega\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$. Stanowi ona trzeci rodzaj tego, co będące, tak że zjawiska jawią się jako rezultat odniesienia idei do $\chi\omega\rho\alpha$. Tłumaczenie tego pojęcia sprawia komentatorom dużą trudność. Pojawiają się wyjaśnienia $\chi\omega\rho\alpha$ jako miejsca, przestrzeni idealnej, materii pierwszej czy substratu zjawisk. Zapewne każde z wyjaśnień jest na swój sposób właściwe. Niewątpliwie wydaje się przy tym, że $\chi\omega\rho\alpha$ odnosi się do jakiegoś nie mającego formy podłoża, które by być dostępne poznawczo, musi zostać związane z jakąś formą określoności, inaczej w ogóle będzie niepoznawalne. Sądzić można, że z tym właśnie obszarem wiązać należy proponowane w *Filebie* pojęcie nieokreślonego tworzywa. Zob. Platon: *Timajos*. W: Idem: *Timajos. Kritias albo Atlantk*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1986, 51a—52b.

⁶⁰ Platon: *Fileb*, 16cd.

nieokreślonego tworzywa. Mówił o tym Platon w *Państwie*, wprowadzając koncepcję ponadbytwego pryncypium Jedna-Dobra⁶¹. Obecnie, w trakcie analizy struktur zjawiskowych, konkretyzuje swoje stanowisko, twierdząc, że rozważyć należy ilość i rodzaj jedności (idee), będących postaciami (εἶδος) Jedna i obecnych w nieokreślonym tworzywie. Poznanie zatem struktury danego zjawiska jest równoznaczne z dotarciem do tego, co stanowi w nim jedność oraz wielość, granicę i nieograniczone. Spełnia się to w uchwyceniu zespołu idei (granic, będących postaciami jedności początkowej — Jedna), konstytuujących nieograniczone (nieokreślone tworzywo). Poszukiwać trzeba ich liczby — jak powiada Platon — wpraw jednej, po niej drugiej, a jeśli nie — to trzeciej bądź innej, aż dojdzie się do jedności początkowej. A dzisiejsi mędrcy — mówi Platon — „zależnie od tego, jak się im trafi, do tej jedności [początkowej — B. D.] dochodzą zbyt szybko albo zbyt powoli, wolniej niż potrzeba. **Nie umieją dojrzeć tego, co pośrodku i czym się odróżnia nasza postawa dialektyczna w dyskusji od gotowości do jałowych sporów.** [podkr. — B. D.]. A po jedności zaraz biorą nieokreśloną wielość.”⁶²

Platon zdaje się w ten sposób czynić wyraźny zarzut współczesnym mu filozofom (domyślamy się, że chodzić tu może głównie o eleatów, „przyjaciół idei” i „synów ziemi”⁶³). Eleaci i „przyjaciele idei” zbyt szybko zmierzają do jedności, „synowie ziemi” zaś — do wielości, wywołując tym samym jałowe spory. Platon dostrzega możliwość innego rozwiązania. Proponuje swoistą syntezę tych stanowisk, twierdząc, że odpowiedzi szukać należy nie w odwoływaniu się do jedności i wielości pojmowanych jako pewne izolowane ekstrema (I hipoteza *Parmenidesa*), lecz w dostrzeganiu tego, co „znajduje się” pośrodku między jednością początkową a wielością. To właśnie, **co pośrodku**, stanowić ma ostateczną podstawę poznawalności struktury zjawiskowej, jeżeli ta jest zawsze związkiem jedności i wielości, granicy i nieograniczonego.

Propozycja Platona jest tak niezwykła i zaskakująca, że Protarchos, uczestnik dialogu, domaga się natychmiastowych wyjaśnień. Platon spełnia tę prośbę, podając konkretny przykład związany z możliwością rozumienia struktury muzyki. Muzykę — powiada — można bowiem pojmować jako przejaw głosu, który będąc określoną jednością, przyjmuje nieokreśloną postać głosu niskiego, wysokiego i pośredniego. Mamy więc jedność głosu

⁶¹ Platon: *Państwo*, 509b.

⁶² Platon: *Fileb*, 17a.

⁶³ Platońskie określenie „przyjaciele idei” stanowi problem interpretacyjny. Wśród komentatorów wyróżnia się kilka stanowisk. Zwolennicy pierwszego głoszą, że są to członkowie szkoły megarejskiej. Opowiadający się za drugim uznają za „przyjaciół idei” pitagorejczyków. Z kolei zwolennicy stanowiska trzeciego zakładają, że chodzi o uczniów Platona. Inni jeszcze głoszą, że mamy tu do czynienia z samym Platonem i jego przyjaciółmi. Przyjmuje za G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin—New York 1973, s. 153.

i nieokreśloną (w sensie precyzyjnego ujęcia) wielość jego postaci. Platon twierdzi, że taka wiedza nie wystarcza do uchwycenia istoty muzyki jako pewnego zjawiska. Prezentowana tu jedność i wielość jest zasadniczo niedookreślona, nie może więc stanowić podstawy właściwego rozumienia. Rozumienie muzyki staje się możliwe dopiero wtedy, kiedy zdołamy uchwycić prawidłowości, precyzyjnie wyznaczające jej strukturę. A staje się to wtedy, kiedy docieramy do granic głosowych odstępów, podstawowych związków harmoniczych, rytmów i taktów⁶⁴. To właśnie owe głosowe odstępy, związki harmoniczne, rytmy i takty decydują zasadniczo o tym, co jawi się jako określona postać muzyki. One więc czynią muzykę — jako pewną strukturę zjawiskową — poznawalną i zrozumiałą. Tym samym powiedzieć może Platon, że „rozumieć się na muzyce” znaczy: docierać do prawidłowości wyznaczających jej określoną postać.

Podobnie ma się rzecz z wszelkimi innymi strukturami zjawiskowymi. Jeżeli przyjąć, że każde zjawisko jest związkiem granicy i nieograniczonego, przy czym granica (granice) „ponosi odpowiedzialność” za określoność tego związku (a tym samym i za jego poznawalność), to sposób, na jaki jest samo zjawisko, zależy od rodzaju ograniczenia nałożonego na to, co nieograniczone. Możemy wtedy powiedzieć, że nieokreślone tworzywo organizowane jest przez zespół prawidłowości wyznaczających jego postać. Prawidłowości te stanowią podstawę, konieczny warunek bycia i określoności zjawiska. W tym też sensie stanowią one to, co w zjawisku „najmocniej jest”, co w nim „najbardziej rzeczywiste” (ὄντως οὐσία) i co zasadnie nazwać można jego podstawą (tj. byciem określonym). Bycie to przyjmuje postać **bytu** (ὄντως ὄν). Tak rozumiany, byt pozwala „wiedzieć” (ἰδεῖν), czym jest zjawisko jako pewna struktura. Taki byt słusznie nazwany może być ideą, jeśli ta definiowana jest jako warunkująca „widzenie” tego, czym „coś” jest, i że „jest”. Poznawalność zjawiska zatem sprowadza się do określenia rodzajów i postaci ograniczenia nałożonego na to, co nieograniczone, czyli do bytów — idei.

Każde zjawisko jest więc relacyjnym związkiem tego, co nieograniczone, z tym, co ograniczające. Istotne zaś w poznaniu tego związku jest to, co dla owego związku miarodajne, co sprawia, że związek ten jest tym właśnie a nie innym związkiem. Są nimi idee wyznaczające postać nieokreślonego tworzywa. Dlatego też idee, stanowiąc właściwe miary struktur zjawiskowych, mogą być określone mianem **idei** — **miar**. W myśleniu greckim z pojęciem miary kojarzą się bezpośrednio takie pojęcia, jak „granica” (πέρας) i „kres” (τέλος). Miara jest zatem tym, co precyzyjnie definiuje granicę, która „kresując”, staje się źródłem określoności tego, do czego odnosi. Jawi

⁶⁴ Platon: *Fileb*, 17be. Platon podaje również przykład odnoszący się do struktury języka (17b).

się ona również jako podstawa konkretnego typu porządku, właściwego takiej określoności. Dlatego też pojęcie „miara” współdziała bezpośrednio z pojęciem „porządek” (τάξις) i ma w nim swoje spełnienie⁶⁵. Z tego też powodu porządek (określoną strukturę zjawiskową) definiować trzeba jako nałożenie właściwej miary czy sekwencji miar na nieokreślone tworzywo, tak że dany typ porządku wyznaczony jest zawsze określoną miarą czy zespołem miar. Jeżeli uznać — jak chcą tego Grecy i Platon — iż całość świata znamionuje porządek, ład i harmonia, to jest oczywiste, że w jego poznawaniu trzeba się będzie odwołać do tak rozumianych idei — miar, które porządek ten wyznaczają i organizują. Ostateczny bowiem rezultat współdziałania miary i nieokreślonego tworzywa stanowi zawsze jakaś struktura (zjawisko) cechujące się określonym typem porządku. W tym kontekście zrozumiałe stają się słowa Platona, w których charakteryzuje on strukturę każdego zjawiska:

PROTARCHOS: [...] Mam wrażenie, że jako jedno wymieniasz nieograniczoność (ἄπειρον), a jako drugie granicę (πέρας) w byciu (ἐν τοῖς οὐσι). Ale to trzecie, to nie bardzo chwytam; co ty właściwie chcesz pokazać [...].

SOKRATES: A to trzecie, pozwól mi powiedzieć, jest jednością wszystkiego tego, co powstaje do bycia (γένεσιν εἰς οὐσίαν) przez to, że zostaje mu udzielona wyznaczona przez granicę **miara** (πέρατος ἀπειρασμένον μέτρον) [podkr. — B. D.].

SOKRATES: To pierwsze zatem nazywam nieograniczonym, drugie granicą. Trzecie zaś jest bycie, pojawiające się jako z tamtych dwóch mieszane.⁶⁶

W prezentowanej wypowiedzi widoczne jest uznanie struktury zjawiskowej za strukturę relacyjną (związek granicy i nieograniczonego). Możemy zatem mówić o niej jako o strukturze, którą znamionuje określona proporcjonalność między tym, co ograniczone i nieograniczone. Dlatego zrozumiałe wydaje się przekonanie Platona, że najpełniejszy sposób obrazowania tej relacji dokonać się może za pomocą pojęcia proporcji, która precyzyjnie określa „ilość jedności obecnej w wielości”. Tak rozumiana, wiąże się proporcja bezpośrednio z pojęciem miary. Przekonanie to właściwe jest wielu filozofom greckim (można tu wymienić chociażby pitagorejczyków, Anaksagorasa, Empedoklesa czy Demokryta). Należy zatem kwestię

⁶⁵ Platon używa pojęcia „uporządkowanie” (διακεκοσμημένον). Pojęciu miary w myśli greckiej poświęcił uwagę H. Laue: *Mass und Mitte*. Münster i W. Osnabrück 1960. [Praca w maszynopisie].

⁶⁶ 'Ἄλλ' οἶμαι κατανοεῖν. ἐν μὲν γὰρ δοκεῖς τὸ ἀπειρον λέγειν, ἐν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὐσι. τρίτον δὲ οὐ σφόδρα κατέχω τί βούλει φράζειν [...] 'Ἄλλα' τρίτον φάσι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένην μέτρον [...] Πρῶτον μὲν τοίνυν ἀπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μεικτὴν καὶ γεγεννημένην οὐσίαν [...]. Tłumaczenie własne. *Fileb*, 26cd—27b.

tę wiązać ze szczególnym typem intuicji właściwej greckiej postawie filozoficznej. Znakomicie charakteryzuje wspomniany aspekt wybitny współczesny myśliciel D. Bohm, twierdząc: „[...] miara powinna być bardziej szczegółowo wyrażona przez proporcję lub stosunek. [...] Ze starożytnego punktu wiedzenia rozum jest traktowany jako wgląd w całość stosunku lub proporcji, uważanych za związane wewnętrznie z prawdziwą naturą rzeczy. [...] Ten stosunek nie jest jedynie proporcją liczbową (choć oczywiście zawiera taką proporcję). Jest on pewną ogólną formą uniwersalnej proporcji lub stosunku. [...] Kiedy poszukujemy uzasadnienia czegoś [jakiejś struktury zjawiskowej — B. D.], wówczas stosujemy pojęcie stosunku, ponieważ zakładamy, że różne aspekty są powiązane w naszej koncepcji tak, jak są one związane w rzeczy, której nasze wyobrażenie dotyczy. Podstawowym uzasadnieniem lub odniesieniem rzeczy jest więc całość wewnętrznych proporcji jej struktury i procesu, w którym powstaje, utrzymuje się i ostatecznie znika. Z tego punktu wiedzenia zrozumieć taki stosunek to zrozumieć »istotę bytu« tej rzeczy. Wynika z tego, że miara jest formą wglądu w istotę wszystkiego [...]. W związku z tym warto przypomnieć starożytne, greckie koncepcje miary w muzyce i sztukach pięknych. Koncepcje te podkreślały, że uchwycenie miary jest kluczem do zrozumienia harmonii w muzyce (to znaczy miara jako rytm, właściwa proporcja intensywności, właściwa proporcja wysokości tonów).⁶⁷ Podobnie w sztukach pięknych, właściwa miara była uważana za podstawę ogólnej harmonii i piękna (na przykład »złoty podział«).”⁶⁸

Z tej perspektywy zrozumiałe staje się przekonanie Platona wyrażone w słowach: „[...] jakakolwiek, choćby i największa mieszanina [struktura zjawiskowa — B. D.], w której nie ma miary i proporcji, zatracą swoje składniki, a przede wszystkim samą siebie.”⁶⁹ Dlatego też „pierwsza rzecz to **miara i umiarkowanie**, i trafienie w moment odpowiedni, i cokolwiek trzeba za coś w tym rodzaju uważać, **to wszystko przybrało i ma naturę rzeczy wiecznych** [podkr. — B. D.]”.⁷⁰

⁶⁷ Por. z Platońskimi określeniami prezentowanymi we fragmencie 17be.

⁶⁸ D. Bohm: *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa 1988, s. 11. Tak rozumiane pojęcie miary wiązać można nie tylko z wymiarem matematycznym (proporcja liczbowa, relacja matematyczna) czy estetycznym (kanon architektoniczny, rzeźbiarski bądź malarski), lecz również z wymiarem etycznym, zgodnie z którym miara wyraża zachowanie w działaniu odpowiedniej postawy zabezpieczającej przed postępowaniem ekstremalnym. Umiarkowanie jest wtedy właściwym środkiem między nadmiarem a niedoborem (ἐλλειψις — ὑπερβολή). W ten sposób staje się zrozumiałe przekonanie Platona, że idee (miary) mogą się manifestować w postaci idei matematycznych, estetycznych czy etycznych. Zrozumiałe staje się też przekonanie Platona, że nie można przyjmować idei „negatywnych” (np. idei brudu), które mogłyby być odpowiedzialne za jakiś rodzaj nieporządku. Takie idee nie mogły po prostu być ideami! Każda bowiem idea jest i może być jedynie miarą porządku i ładu.

⁶⁹ Platon: *Fileb*, 64c.

⁷⁰ Ibidem, 66ab.

Wypowiedź to znamienna w nauczaniu Platona. Wszelka zrozumiałość struktur zjawiskowych, organizujących realny (postrzegany zmysłowo) kształt świata, ma swoją podstawę w docieraniu do bytów wiecznych, przyjmujących formę miar i proporcji, decydujących o postaci, jaką przyjąć może (równie) wieczne i nieokreślone tworzywo. Nasuwa się jednak istotne pytanie: Co jest ostatecznym źródłem dynamiki zjawisk? Jeżeli bowiem idee — miary, jak również nieokreślone tworzywo mają status „obiektów” wiecznych, to one same nie mogą stanowić źródła dynamiki świata zjawiskowego, jako z istoty swojej nietrwałego i będącego w ciągłym ruchu. Skoro bowiem zjawisko jest zawsze jedynie względnie trwałym związkiem (powstaje, trwa i ginie), mieszaniną granicy i nieograniczonego, zapytać trzeba: Co jest przyczyną owego zmieszania, jak również tego, że mieszanina ta jest czymś danymicznym? Platon odpowiada precyzyjnie i jednoznacznie: źródłem zmieszania i dynamiki jest Boski Rozum (νοῦς)⁷¹, który za pośrednictwem Duszy Świata organizuje porządek zjawisk, wiążąc określone granice z nieokreślonym tworzywem. Związek ten jest zawsze związkiem dynamicznym, gdyż ufundowany został na aktywności Duszy Świata, będącej — zdaniem Platona — najwyższą przyczyną wszelkiego ruchu, zarówno w odniesieniu do kosmosu, jak i do człowieka⁷². W tym kontekście staje się zrozumiałe twierdzenie Platona, że Dusza Świata i Boski Rozum, złączone w całość, wyznaczają potęgę przyczyny, która tkwi w naturze Zeusa⁷³, organizując strukturę świata i porządek zjawisk. Sposób, w jaki przebiega proces organizacji świata zjawiskowego, ukazany zostanie szczegółowo w dialogu *Timajos*.

Jakie wnioski nasuwają się w rezultacie przeprowadzonych analiz? Z ontologicznego punktu widzenia rozważania prowadzone w dialogu *Fileb* okazują się niezwykle znaczące. Platon bowiem podejmuje próbę wyjaśnienia struktury świata zjawiskowego w perspektywie rozstrzygnięć dokonanych na podstawie meontologii proponowanej w *Parmenidesie*. Uznał tam, że Jedno, uczestnicząc w byciu, jawi się jako zróżnicowana wielość. Wszystko zatem, co pojawia się jako rezultat uczestnictwa musi przyjąć postać „jedno-wielości”. W *Państwie* rezultatem uczestnictwa, pryncypium Jedna-Dobra w byciu jest wielość tożsamyh z sobą i zróżnicowanych idei. W przypadku zaś analizy struktur zjawiskowych relacja jedno — wiele ukazuje się jako relacja granicy do nieograniczonego, gdzie jedności — idee organizują postać wielości nieokreślonego, wiecznego tworzywa. Poznawalność zaś struktury zjawisk wiąże się z umiejętnością docierania do granic określających to, co nieokreślone i nieograniczone. Granice stanowią manifestację pryncypium Jedna uczestniczącego w byciu, tak że określoność zjawiska wiąże się każdorazowo

⁷¹ Ibidem, 27b, 30ab, 30c.

⁷² Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 157—159.

⁷³ Platon: *Fileb*, 30d.

z rodzajem i liczbą idei obecnych w nieokreślonym tworzywie. Granice te definiować można jako **miary**, wyznaczające porządek konstytuujący struktury zjawiskowe. Ponieważ są one tymi, które czynią „widzialnymi” — w sensie określonego typu porządku i jego poznawalności — struktury zjawiskowe, mogą być określone mianem idei — miar, pozwalających „widzieć” (ἰδεῖν), „czym coś” jest i że „jest”. Na przykładzie muzyki, gramatyki wyjaśnia Platon, jak rzeczzone idee — miary pojmować. Uchwytowaniu tak pojmowanych „obszarów” filozoficznego badania służyć ma procedura analizy dialektycznej: Ustala ona precyzyjnie związki zachodzące między ideami, wskazując, które mogą się z sobą wiązać, a które nie mogą.

Szczególnym rezultatem prezentowanej analizy dialogów *Parmenides* oraz *Fileb* jest również obalenie tradycyjnie przypisywanej Platonowi tezy o wprowadzeniu przezeń teorii „dwu światów”⁷⁴. Teza ta tak mocno osadziła się w tradycji myślenia o filozofii Platona, że konieczne wydaje się chociaż krótkie rozważenie tego problemu w kontekście przeprowadzonych analiz.

Zasadnicze jest tu odwołanie się do padającego w *Timajosie* twierdzenia o istnieniu jednego tylko świata, wykluczające jakąkolwiek możliwość przyjęcia koncepcji wielu światów. Powiada Platon: „Twórca świata nie utworzył dwóch światów ani nieskończonej ich ilości, lecz to jedno niebo zrodzone — i takim nie przestnie ono być.”⁷⁵ Tradycyjnie natomiast rozumiana teoria „dwu światów” zakłada, że z jednej strony istnieje całkowicie autonomiczny świat idei, z drugiej strony — niezależny od niego „świat” zjawisk, w którym idee te mogą uczestniczyć, stając się podstawą ich określoności. Jeśli tak sformułować problem, wydaje się zrozumiałe, że paść musi pytanie o typ relacji, jaka zachodzi między dwoma „światami”, oraz o wynikające z przyjęcia takiej relacji konsekwencje. Przede wszystkim zauważyć trzeba, że samo pytanie jest pytaniem źle postawionym, wynikającym z pobieżnej analizy filozofii Platona. Relacja bowiem idea — zjawisko w świetle ustaleń przyjętych w *Filebie* jest w ogóle **wykluczona**. Każde bowiem zjawisko — jak wykazał Platon — jest już związkiem idei i nieokreślonego tworzywa, i poza tym związkiem nie daje się w żaden sposób pomyśleć. Istotnym i jedynym możliwym jest rozpatrywanie problemu relacji, jaka zachodzi między ideą (ideami) a nieokreślonym tworzywem⁷⁶. O „dwu światach” możemy tu mówić jedynie w sensie metaforycznym, zwracając uwagę na różnicę w **statusie ontycznym** idei i nieokreślonego tworzywa.

⁷⁴ Określenie „teoria dwu światów” zaproponował neokantysta E. Lask, choć pogląd ten miał już długą tradycję, sięgającą Arystotelesa. Zob. E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. von Hergiel. Bd. 1—3. Tübingen 1923, Bd. 1, s. 32; Bd. 2, s. 4.

⁷⁵ Platon: *Timajos*, 31a.

⁷⁶ Być może tutaj właśnie trzeba by się doszukiwać źródeł Arystotelesowskiej koncepcji formy i materii.

Platon zdaje się pokazywać, że zasadnicza przyczyna trudności związanych z pojmowaniem relacji: idea — nieokreślone tworzywo, wydaje się wynikać z takiego sposobu myślenia, w którym przyjmuje się oddzielenie (χωρισμός) idei od nieokreślonego tworzywa. Wtedy to zarówno ideę, jak i nieokreślone tworzywo należałoby traktować jako „obiekty” izolowane, w stosunku do których dopiero wtórnie trzeba by poszukiwać możliwych powiązań. Platon wykazuje jednak (na podstawie I hipotezy części drugiej dialogu *Parmenides*), że podejście takie wyklucza jakąkolwiek dostępność poznawczą zarówno idei, jak i nieokreślonego tworzywa. Staje się bowiem niepojmowalna nie tylko relacja między nimi, lecz przede wszystkim niepojmowalne stają się one same. Na tej podstawie wnosić można, że **różnica w statusie ontycznym idei i nieokreślonego tworzywa nie uprawnia do stwierdzenia, że są to dwa nie powiązane z sobą „światy”**. Znaczący zaś tyle tylko, że zarówno idee, jak i nieokreślone tworzywo różnią się między sobą statusem ontycznym.

Na podstawie II hipotezy *Parmenidesa* sugeruje Platon, iż pełna dostępność i pojmowalność idei oraz nieokreślonego tworzywa możliwe są dopiero w perspektywie założonego między nimi związku, który określa mianem uczestnictwa (μέθεξις): uczestnictwa idei w nieokreślonym tworzywie (παρουσία), jak i nieokreślonego tworzywa w ideach (μίμεισις). Dopiero w tym związku ujawniają się one wzajemnie, umożliwiając poznawczą ich dostępność i podatność na opis. Ujmując zagadnienie w ten sposób, stwierdzić należy, że tradycyjne, podręcznikowe użycie określenia „teoria dwu światów” jest mylące i należałoby przestać go używać nawet w sensie metaforycznym. „Świat” bowiem jest jeden, zróżnicowany w takim stopniu, w jakim mamy do czynienia z „obszarami”, którym przysługuje różny status ontyczny. Świat jest jedynie **wielorako ustrukturalizowany** ontycznie i nie należy tu już niczego mnożyć ponad miarę. Potwierdzenie tych uwag znaleźć można w kolejnych dialogach Platona oraz w nauce niepisanej (ἄγραφα δόγματα) i w całej tradycji przekazów pośrednich. Są to już jednak zagadnienia, których rozważenie wymaga odrębnych analiz.